

## Феноменологическая очевидность в позднем периоде философии Эдмунда Гуссерля

Наймушин С.В.

Проблема очевидности, в том виде, в каком она представлена у Эдмунда Гуссерля, требует последовательного рассмотрения. Это исследование может начинаться с выявления связи понятия очевидности с другими в феноменологии Гуссерля. Так, можно двигаться от понятия феноменологической установки, интенциональности, трансцендентального конструирования, интересубъективности и прочих.

Необходимо учесть, что воззрения Гуссерля претерпевали изменения с течением времени, о чем свидетельствует последовательность его работ. В 1891 выходит его “Философия арифметики. Часть 1”, в 1900/1901 – “Логические исследования”, еще через 10 лет статья “Философия как строгая наука”, а в 1913 “Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Первая книга”. В 1929/1930 гг.: Формальная и трансцендентальная логика и *Meditations Cartesiennes*. И, наконец, в 1936 году вышла первая часть книги Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Значительная часть наследия Гуссерля не опубликована, часть не переведена на русский язык, к переводчикам же другой части есть множество вопросов. “На основании этих рукописей, насчитывающих около 30000 страниц, можно ориентироваться в истинном ходе развития мышления Гуссерля. Только после того, как станут известны все эти рукописи, и они будут сравнены с его опубликованными книгами, и, кроме того, будет известно конкретное содержание лекций Гуссерля начиная с 1901 года, — только тогда можно будет сказать, каким образом, в действительности, развивалось его мышление... Кем был Гуссерль как философ — это можно будет узнать, таким образом, только после публикации оставшихся манускриптов. И только после этого можно будет систематически и исторически работать с его философией в целом” [Ингарден Р. Введение в феноменологию Э. Гуссерля // [philosophy.ru](http://philosophy.ru)]. Отсюда многообразие интерпретаций в работе с его текстами.

Предполагая, что поздняя, небольшая работа 1930 года, во многом подводит итог развитию взглядов Эдмунда Гуссерля на проблему очевидности, мы не можем не обратиться к ее анализу. В “Картезианских медитациях” 1930 года это понятие раскрывается, изначально, как понятие цели устремления разума в его попытках обрести основания познания. Ингарден утверждает, что “*Meditations Cartesiennes* — это небольшая работа... обнаруживает значительный поворот к трансцендентальному идеализму” [Там же]. При этом, разум не принимается как способность, имеющая характер случайного факта, но универсальная форма трансцендентальной субъективности [Гуссерль Э. Собрание сочинений. Дом интеллектуальной книги. Т.4. М., 2001. С. 49]. По всей видимости, такое определение разума может быть раскрыто в соответствии с представлениями о трансцендентальной редукции предмета к подразумевающему акту а затем и к его содержанию. Именно применительно

к интенциональному акту используется понятие очевидности, как сущности и фундаментальной характеристики его [Там же. С. 50]. Сознание обладает характером очевидности самоданности его предмета, либо способно осуществить перевод, синтез подтверждения тождественности предмета. Это означает, по крайней мере, что созерцание имеет содержание, тождественное самому себе. При этом изначально подразумеваемое может обрести характер недействительности (Nichtigkeit) и быть заменено другим [Там же. С. 51]. Таким образом, очевидность имеет отношение к модальностям бытия возможности, вероятности, а также не-бытию (Nicht-Sein) как модальности бытия. (Сюда же относятся “модусы фантазирования”, модусы приведения к очевидности являющиеся прояснением). Очевидность является коррелятивным понятием и не только в отношении понятий бытия и небытия. Гуссерль стремится к строгости построенной философии, указывая на существование донаучных видов опыта, множества очевидностей более или менее совершенных, предполагающих синтез опыта и выход на интерсубъективный уровень обобщения опыта. В столкновении со вторым рогом трилеммы оснований познания. Речь идет о “трилемме Мюнхгаузена”. Так в терминах Ханса Альберта называются три альтернативы оснований познания рационализма. Он пишет: “Очевидно, здесь имеет место только выбор между: 1) регрессом в бесконечность, вызванным необходимостью при поиске оснований возвращаться все дальше назад, что, однако, практически не осуществимо и потому нельзя достичь надежного основания; 2) логическим кругом в дедукции, возникающим в силу того, что в процессе обоснования возвращаются к высказываниям, которые до этого встречались уже как нуждающиеся в обосновании, и потому в любом случае не ведет ни к какому достоверному основанию; и, наконец: 3) прерывом процесса обоснования в определенной точке, который хотя и кажется в принципе осуществимым, но повлеч бы за собой произвольную отмену принципа достаточного обоснования” [Альберт Х. Трактат о критическом разуме. М., 2003 // ihtik\_lib\_ru].

Гуссерль пишет: “Соответствующая идея совершенства была бы идеей адекватной очевидности, причем остается открытым вопрос, не является ли она принципиально бесконечной перспективой” [Там же. С. 13]. Отсюда проистекает различие естественной и феноменологической установками познающего. Избегая второго рога трилеммы Мюнхгаузена, который появляется при выделении иерархии очевидностей, Гуссерль цепляется за третий. Это феноменологическая установка, гарантирующая очевидную достоверность. В результате последней, сознание приходит к заданности предмета, своего содержания, а, следовательно, точнее было бы сказать смысла референта, если таковой существует. Речь идет о созерцании существования в его тождестве самому себе. В дальнейшем, трансцендентальная редукция позволяет перейти к заданности трансцендентального субъекта, освобожденного от всего трансцендентного. “Здесь мы совершаем, следуя Декарту, великий поворот, который, если он осуществлен истинным образом, ведет к трансцендентальной субъективности: поворот к его cogito как аподиктически

достоверному и предельному основанию суждений, на котором должна строиться любая радикальная философия" [Гуссерль Э. Собрание сочинений. Дом интеллектуальной книги. Т. 4. М. 2001. С. 15]. А в последствии и переход к интерсубъективности, введение понятия которой, наряду с введением интенциональности, является значительным шагом от Декарта в интеллектуализме. Этот шаг, однако, не проникает в пределы языка. В этом смысле, познание в феноменологии Гуссерля является пониманием очевидности, так как понятие "понимания" соответствует ей в большей степени, нежели "познание". Существование предмета, данное в опыте, не предполагает аспекта понимания связанного с языком, правда, следует отметить, что за 30 лет до "Картезианских медитаций" во 2 томе "Логических исследований" Гуссерль занимался проблемой актов придания и передачи значения, упорно избегая употреблять понятие языка. В целом можно предположить, что вербальная коммуникация в концепции Гуссерля играет роль способа передачи значения, но никак не процедуры понимания смысла, которая связана с созерцанием. Однако, предмет не конструируется в кантианском смысле, хотя в целом, "Мир есть коррелят сложного многообразия субъективных операций Я" [Там же]. При чем, это Я отличается от я. Требование феноменологической редукции до обращения к вещам появляется у Гуссерля в 1913, в 1 томе "Идей к чистой феноменологии". На стадии "Логических исследований" "нет еще одной вещи, которая появляется у Гуссерля позднее: это так называемое «чистое сознание». Пока я говорил просто о сознании, об интенциональном сознании. Здесь предпринимается попытка анализировать сущность актов сознания, операций сознания, модификаций сознания, а также коррелятов различных актов и операций сознания. Все это исследуется с точки зрения сущности, общей идеи. Но не говорится, чье это сознание. Не говорится, является ли это сознание этим конкретным, человеческим сознанием или это какое-то конкретное, не-человеческое сознание" [Там же]. Проблема принадлежности интенционального сознания и его природы имеет последующие попытки решения. Об этом упоминает Джон Серль в работе "Интенциональность".

В работе "Философия как строгая наука" производится осуждение дильтеевского метода понимающей психологии, и, соответственно, подхода к истории. Следует, предположить, что требование априорной редукции в 1913г. находится в рамках гуссерлевского представления о строгости философии, располагающейся на нематематических основаниях. Кроме того, можно предположить, что именно из "идей I", где критикуется позитивистский подход к сущности и пониманию сущности вырастает проблематика очевидности и более позднее обращение – таки к проблемам культуры и истории, вслед за Дильтеем. Цитата из этого тома, приведенная Роман Ингарденом: позволяет предположить также, что представление феноменологической очевидности лежит в основании требования обращения к предметам и дескриптивности феноменологии как метода или науки. «Ни одна мыслимая теория не может убедить нас в ложности принципа всех принципов:

всякое изначально дающее созерцание есть правовой источник познания, и все, что изначально (так сказать, в своей телесной действительности) предлагает нам себя, следует просто принять, так, как оно себя дает, но и только в тех границах, в которых оно себя дает» [Там же]. Здесь же, по-видимому, кроется различие между представлением об опыте как самоданности в созерцании у Гуссерля и опыте у позитивистов. То, что изначально дано остается принять в его границах. Сомневаться абсурдно. “То есть, имеется по меньшей мере одна область [предметностей, о которых Гуссерль позднее скажет, что задавать вопросы или сомневаться здесь невозможно в том смысле, что сомнение абсурдно. Речь здесь идет о том источнике познания, который позднее получит название «имманентное восприятие»]” [Там же].

Ингарден утверждает, что “для Гуссерля и для феноменологов, причем как раннего, так и позднего периодов, существует не один и не два, а целый ряд различных основных видов непосредственного познания, изначально дающего созерцания” [Ингарден Р. Введение в феноменологию Э. Гуссерля // [philosophy.ru](http://philosophy.ru)]. Однако сам он затрудняется их классифицировать, и лишь приводит примеры типов предметностей, от которых зависит многообразие типов непосредственного понимания. И типов очевидностей? Идет ли в этом случае речь о той самой коррелятивности, о которой писал Гуссерль в “Картезианских размышлениях”? Из слов Гуссерля затруднительно вообще заключить какие типы предметностей существуют для него. Ингарден разделяет предметности внешнего мира: вещи, каузальные связи, как пример отношений, события; регион бытия собственного психического не тождественного собственным переживаниям сознания. Возможно, для разграничения здесь нужно использовать I и Me, возникающие в теориях интерсубъективности. I есть нечто иное, чем текущие переживания Me. Подобным образом Гуссерль говорит об имманентно направленных актах, имманентном восприятии. Однако, есть и другие типы предметностей, связанных с непосредственным опытом, но затруднительно говорить о природе такого опыта и о “типах очевидностей”. Предполагается, однако, что действительно существуют различные виды опыта, например, обращение к чужому психическому. Гуссерль своеобразно совершает подобный переход. В его “Картезианских медитациях” также присутствует некая аналогия на трех стадиях: созерцание собственного тела, телесности другого и одушевление другого. Интерсубъективность Гуссерля, как и “очевидность” в его концепции не связана с языком, он избегает этой проблематики, оставляя ее другим. Среди них можно упомянуть Фердинанда де Соссюра и Чарльза Сандерса Пирса с их глобальными семиотическими проектами, связанными с феноменологией знака, в особенности у Пирса.